



## Médiévales

Langues, Textes, Histoire

45 | automne 2003

Grammaires du vulgaire

---

### Jacques Dalarun, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*

Traduit de l'italien par Pierre B. Beguin, Paris, Éditions franciscaines, 2002, 286 p.

Isabelle Heullant-Donat

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/medievales/967>

ISSN : 1777-5892

#### Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

#### Édition imprimée

Date de publication : 16 septembre 2003

Pagination : 179-181

ISBN : 2-84292-146-1

ISSN : 0751-2708

#### Référence électronique

Isabelle Heullant-Donat, « Jacques Dalarun, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines* », *Médiévales* [En ligne], 45 | automne 2003, mis en ligne le 13 mars 2006, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/967>

---

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Tous droits réservés

---

# Jacques Dalarun, La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines

Traduit de l'italien par Pierre B. Beguin, Paris, Éditions franciscaines, 2002, 286 p.

Isabelle Heullant-Donat

---

- 1 Lors de l'année universitaire 1994-1995, Jacques Dalarun inaugura la chaire d'études franciscaines de l'Université du Sacré-Cœur de Milan en y assurant un cycle de conférences sur les sources franciscaines. Une version italienne en fut publiée en 1996 dans la collection *Fonti e ricerca* des Edizioni Biblioteca Francescana ; le présent ouvrage en est la traduction française, sans remaniement autre qu'une mise à jour de la bibliographie. L'ouvrage s'adresse tant aux spécialistes des études franciscaines, qui y trouveront de subtils éclairages sur les textes du XIII<sup>e</sup> siècle et matière à débat, qu'à ceux qui désirent s'initier à la question complexe des origines de l'Ordre et de l'utilisation historique des légendes consacrées à François d'Assise.
- 2 Le premier chapitre offre « un panorama très simplifié et une vision toute personnelle de l'historiographie, puis de l'hagiographie franciscaines ». L'auteur rappelle, à juste titre, que les contradictions entre les sources franciscaines sont avant tout liées à la complexité de l'expérience historique qu'elles relatent : celle de François d'Assise, dont le message fut rien moins qu'univoque. Les principales étapes qui jalonnent la « question franciscaine » sont rappelées, de la rédaction de la *Legenda maior* par Bonaventure (1263) à celle de la *Vie de s. François d'Assise* par l'érudit protestant Paul Sabatier (1894), qui proposait une vision dépourvue de mièvrerie d'un François « protestataire » et « théodidacte », et aux travaux majeurs de Raoul Manselli (*Nos qui cum eo fuimus et San Francesco d'Assisi*, 1980). Depuis, l'approche stratigraphique des sources du *San Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana* (1991) de Giovanni Miccoli et les

hypothèses de Chiara Frugoni sur les images de François (qui ont pu conserver des aspects du saint ayant échappé aux sources écrites et influencer les textes évoquant sa mémoire durant le premier siècle qui suivit sa disparition) dans son *Francesco e l'invenzione delle stimmate* (1993) ont permis de renouveler les fondements et les termes du débat. Cependant, la question demeure toujours de savoir si François fut l'objet de manipulations ou s'il fut « un sujet à part entière, acteur de son histoire et de l'histoire ».

- 3 Le chapitre II est un exposé méthodologique qui vise à poser quelques jalons pour une « authentique biographie critique de François ». L'auteur examine scrupuleusement les sources de trois épisodes problématiques : la bénédiction de François mourant, la prophétie de Saint-Damien et la parabole de la femme enceinte. Les conclusions sont fermes : François est mort en bénissant tous ses frères et personne en particulier ; il n'a pas prophétisé la naissance d'une congrégation féminine à Saint-Damien et s'il a probablement rencontré Innocent III à une date incertaine, on ignore totalement ce qu'il a pu lui dire, même si on peut penser qu'il raconta la parabole de la femme enceinte à un moment ou un autre de son existence. Les deux chapitres suivants sont consacrés à l'examen critique de l'œuvre hagiographique de Thomas de Celano († vers 1260) et de sa cohérence : comment est-on passé de la *Vita prima* (une commande officielle de Grégoire IX, rédigée entre la canonisation en 1228 et la translation du corps saint dans la basilique Saint-François, en mai 1230) à la *Vita secunda* (une commande du ministre général Crescent de Iesi, quinze ans plus tard, pour rassembler tous les témoignages sur François) et au *Tractatus de miraculis* (rédigé entre 1250 et 1253, à la demande d'une partie de l'Ordre, dans le but d'offrir une image efficace de la sainteté propre à François) ? La question est celle du passage du François vivant au saint canonisé. Les trois parties de la première *Vita* puisent respectivement aux écrits de François lui-même (notamment le *Testament*), à l'*Épître encyclique* de frère Élie et au procès de canonisation. Une analyse fine du texte accrédite l'idée que Thomas de Celano aurait clairement perçu qu'il existait au sein de l'Ordre une répartition des attributions entre « actifs » et « contemplatifs », voulue par François lui-même. Et contrairement à ce que l'on a trop souvent écrit, le premier hagiographe, loin d'avoir été manipulé par Élie et Grégoire IX, savait fort bien s'en démarquer, notamment par une appréciation très personnelle des stigmates. Plus rapide, l'examen de la *Vita secunda* laisse apparaître un François différent, prédestiné à la sainteté, prophète, thaumaturge, plus proche de l'idéal monastique, à ceci près que le choix de la pauvreté est nettement magnifié. L'hagiographe y réaffirme la complémentarité des vocations mais cette idée appartient désormais à un passé révolu : d'où la nécessité de placer François dans une position nouvelle, qui l'assimile au Christ. Enfin, le *Traité des miracles*, exhumé en 1898 dans un unique manuscrit, pose divers problèmes : titre, architecture, liens avec les deux *vitae*, sens de sa conclusion qui exprime l'amertume de son auteur. Examinant les ruptures internes du traité, Jacques Dalarun démontre qu'il fut conçu, sinon rédigé, en même temps que la *Vita secunda*, formant avec celle-ci un unique *opus* qui offre une image cohérente de François.
- 4 Entre la *Vita prima* et la *Vita secunda*, trois textes furent composés à partir des matériaux fournis par les premiers compagnons en 1246. L'*Anonyme de Pérouse* (1240-1241) dont aucun manuscrit médiéval ne subsiste, place François et ses compagnons sur le même pied. Reconstituant pas à pas le cheminement vers l'institution, il met en évidence les difficultés du début pour mieux justifier le point d'aboutissement qu'est l'Ordre institutionnalisé. La *Légende des trois compagnons* (1241-1246) est focalisée sur François et se présente comme un florilège (*flores* dit le texte, et l'on pense immédiatement à la

manière dont certains historiographes qualifiaient leur travail). Son propos est expliqué dans la Lettre de Greccio (11 août 1246) adressée au ministre général Crescent de Iesi par les frères Léon, Rufin et Ange, mais l'A. suggère que seuls les deux derniers en seraient les auteurs. Ce texte met un frein à l'assimilation du Poverello à Jésus. Il s'agit toujours d'exalter l'Ordre, non plus en retraçant dans le détail les étapes de son évolution historique mais en légitimant un résultat identique par l'exceptionnel personnalité d'un fondateur visionnaire des évolutions ultérieures. Frère Léon serait l'un des principaux rédacteurs de la *Légende de Pérouse*, sinon le seul. François y apparaît souvent comme ayant une attitude ambiguë, voire irrésolue, à l'égard de lui-même et des autres, ce qui pourrait être le reflet des préoccupations pédagogiques des hagiographes ; ou correspondre à la vérité historique d'un personnage complexe ; ou encore être l'écho des récriminations des rédacteurs contre François et plus certainement contre les évolutions de l'Ordre et ses dirigeants. L'auteur conclut que cette légende est l'exact opposé de l'*Anonyme*. Là où le second retrace une évolution historique logique, la première ne diagnostique « qu'une lamentable faillite ». Séparés d'une dizaine d'années, les deux textes seraient la trace écrite de deux sensibilités qui s'affrontèrent au Chapitre général de 1230, avant que Grégoire IX ne s'en fasse l'arbitre.

- 5 Examinant enfin la maturation de la *Legenda maior* de Bonaventure à un moment où l'Ordre a besoin de concilier différentes sensibilités en son sein, l'auteur analyse deux textes du ministre général qui préparent la vision exprimée dans cette légende (un sermon d'octobre 1255 et l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*). Les épisodes retenus dans la *Legenda maior* proviennent pour l'essentiel des sources hagiographiques antérieures. Une quarantaine d'entre eux sont cependant sans équivalent ; s'ils n'apportent guère de matériaux biographiques nouveaux, ils révèlent parfois les intentions précises de Bonaventure. Comme l'avait déjà remarqué Giovanni Miccoli, Bonaventure accomplit un important travail de réécriture, agençant les emprunts selon un schéma qui vise à relire l'histoire de François et de l'Ordre en dissimulant doutes et sources d'affrontement. Reste à savoir pourquoi le Chapitre général de Paris (1266) décida que toutes les légendes antérieures à celle de Bonaventure devaient être détruites (et non pas simplement remplacées). Bonaventure a éliminé la part de l'inacceptable dans l'expérience du fondateur, animé non par le souci de la vérité historique mais par une volonté de contrôler la manière de poser des questions essentielles, sur les livres, la possession, l'argent. Aux antipodes d'une justification historique de la croissance de l'Ordre comme projection de l'idéal de François, la *Legenda maior* est la justification providentielle de l'expérience de François au regard du succès de l'Ordre. L'idée que François soit imitable est aussi éliminée, en dépit des affirmations du prologue : François n'est plus une expérience mais une allégorie, un modèle institutionnel et théologique. Est-ce à dire que sur la base des éléments éliminés en 1260 on pourrait écrire une « male vie » de François plus historique que la « bonne vie » de la légende ? Assurément pas, car l'œuvre de Bonaventure seule, en positif ou en négatif, ne permet pas de dévoiler le François historique. À l'issue de ce parcours alerte et vivifiant dans les vies de François, on se prend à penser qu'une biographie historique du Poverello n'est peut-être plus mission impossible !